

EL TOMISMO COMO FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD: UNA PROPUESTA DE JACQUES MARITAIN¹

Por estar enmarcado en el ámbito del ser, que algunos interpretan de un modo estático y vacío, el tomismo ha sido acusado a veces de incapacidad para abrirse a la libre espontaneidad del espíritu. Maritain ha querido recoger el reto planteado por el idealismo para dejar al descubierto lo que considera un error. Precisamente porque se centra sobre el ser y no sobre las esencias, la filosofía tomista puede participar de la fértil sobreabundancia del acto de ser, que se difunde a través de todos los seres: *"la filosofía del ser es, también y por la misma razón, la filosofía del dinamismo del ser"* (CT, OEC IX 51).

De acuerdo con esta directriz, el filósofo francés dirá de esta filosofía que tiene mayor derecho que cualquier otra a merecer el título de "filosofía de la libertad": *"nuestro propósito, ha dicho, es mostrar que la filosofía de Santo Tomás no es solamente una filosofía de la naturaleza, o más generalmente, del ser, sino también y ante todo, en la perspectiva de la vida moral, una filosofía de la libertad (como, en la perspectiva de la vida de conocimiento, es también una filosofía del espíritu; filosofía de la libertad y filosofía del espíritu, por otra parte, conexas y finalmente convergentes)"* (RTL, OEC V 326).

Llevar a buen término este objetivo exigía, sin embargo, reconsiderar, para rechazarla, la oposición kantiana entre naturaleza y libertad que se ha convertido en patrimonio casi intocable de la filosofía moderna, y explicar después cómo sea posible alguna relación entre estos dos órdenes aparentemente irreconciliables. El análisis de esta tentativa maritainiana constituye la primera parte de este artículo. La tematización del libre albedrío y su fructificación en libertad de autonomía en los órdenes diversos de la vida espiritual y social, conforman los otros dos aspectos que ocuparán nuestra atención.

1. EL ORDEN DE LA NATURALEZA Y EL ORDEN DE LA LIBERTAD

Con el objetivo de liberar a la ética de todo asomo de eudemonismo, Kant había establecido una oposición entre naturaleza y libertad que se ha mantenido como tesoro y lugar de encuentro de la filosofía moderna. ¿Cómo, se pregunta Kant, una naturaleza concebida como encadenamiento infinito de fenómenos sometidos a un determinismo absoluto, podría conciliarse con la espontaneidad de la libertad y servir de cimiento a la ética? Su respuesta es que no es necesario ni posible recurrir a la naturaleza.

¹ Las reseñas de las citas de Maritain se expresarán en abreviatura y siguiendo la edición de sus *Oeuvres Complètes*, Eds. Universitaires, Fribourg. La correspondencia de las siglas es la siguiente:

-OEC I (Ed. 1986): PhB (*La Philosophie Bergsonienne: études critiques*).

-OEC V (Ed. 1983): RTL (*Du régime temporel et de la liberté*)

-OEC VI (Ed. 1984): QC (*Questions de conscience*).

-OEC VII (Ed. 1988): PSP (*La Pensée de Saint Paul*).

-OEC VIII (Ed. 1989): PPH (*Principes d'une politique humaniste*) y DBàTh (*De Bergson à Thomas d'Aquin*).

-OEC IX (Ed. 1990): CT (*Court traité de l'existence et de l'existant*) y NL (*Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*).

"En el concepto de una voluntad –dice- está contenido ya el concepto de la causalidad; por consiguiente, en el de una voluntad pura está el concepto de una causalidad con libertad, es decir, que no es determinable según leyes de la naturaleza"². Naturaleza y libertad pasan así a ser dos mundos absolutamente irreducibles e independientes.

La aparente contradicción de la razón en este punto, se supera en Kant a través de una vía ya apuntada al final de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y claramente explicitada en el Prólogo de la *Crítica de la razón práctica*: "la unión de la causalidad como libertad con la causalidad como mecanismo natural, afirmándose aquella por medio de la ley moral y ésta por medio de la ley natural en uno y el mismo sujeto, el hombre, es imposible sin representar a éste como ser en sí mismo con relación a la primera y como fenómeno con relación a la segunda; en el primer caso en la conciencia pura y en el segundo en la conciencia empírica"³.

El precio pagado resulta, sin embargo, demasiado alto: al prescindir de la naturaleza, la ética queda en un estado "precario". Frente al rigorismo kantiano, Maritain pretende, por ello, recuperar la más pura tradición tomista que aconseja "distinguir para unir": "en lugar de oponer el mundo de la libertad y el mundo de la naturaleza o del ser, los une sin confundirlos y funda el primero sobre el segundo" (RTL, OEC V 326).

* * *

Las tesis que habrá que analizar y que reordenan la ética y sus relaciones con la metafísica son, por tanto, dos:

- "El mundo de la libertad supone necesariamente el mundo de la naturaleza (entendida metafísicamente y como naturaleza de un ser dotado de inteligencia y voluntad").

- "Se distingue y constituye además como un orden aparte".

1. La primera tesis se verifica, ante todo, respecto al libre albedrío⁴.

² *Crítica de la razón práctica*, trad. de M. García Morente, Espasa Calpe, Madrid 1981, pág. 84.

³ *Ibidem*, pág. 15. Nota (1).

⁴ Maritain no ha querido entrar de lleno en la polémica sobre su existencia. Se ha limitado a breves consideraciones sobre algunas de las respuestas históricas que no acertaron a comprender la cuestión: el intelectualismo absoluto de Parménides, por haber reducido el papel de la voluntad y del orden de la efectuación existencial al de la inteligencia y las determinaciones formales (el orden del ejercicio al orden de la especificación); los empiristas, por encerrarse en el régimen de las "consecuciones sensibles", que les impide pensar siquiera en una moción causal ejercida por un espíritu sobre sí mismo; el freudismo, por suponer que el descubrimiento del caudal de motivaciones inconscientes elevaba un obstáculo insuperable al libre albedrío, sin investigar si esas motivaciones determinan necesariamente a la voluntad o sólo la inclinan -y entonces precisan para ser eficaces del impulso decisivo de la libertad, que domina e incluye todo el dinamismo inconsciente-. (Cfr. PPH, OEC VIII 184-185).

Entre todos aquellos que han rechazado la existencia del libre albedrío, el argumento del determinismo psicológico, por ejemplo en LEIBNIZ (Cfr. *Textes inédits...*, publiés et anotés par G. Grua, Paris 1948, pág. 480; *Éssais de Théodicée*, I, 50) es el que merece para Maritain mayor atención. Se basa en la universalidad del principio de razón suficiente -que nuestro autor denomina "principio de inteligibilidad universal"-: "todo lo que es, tiene su razón de ser". Si el principio de razón de ser es válido -y lo es para Maritain pues no puede ser negado sin afectar al principio de identidad-, la existencia del libre albedrío queda comprometida gravemente: el acto libre sería un acto sin razón de ser, y la libertad sólo podría ser defendida a condición de negar el ser mismo. (...)

EL TOMISMO COMO FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD

Para Santo Tomás, el libre albedrío es el carácter más propio de una naturaleza espiritual, y su existencia no sólo es accesible por introspección, sino que puede ser mostrada metafísicamente⁵. Pues bien, siguiendo muy de cerca estas pautas, y desde un sucinto análisis del apetito y de la función "finalizadora" del ser respecto a él, Maritain pretende demostrar que, a diferencia de los seres irracionales que se guían exclusivamente por el instinto de sus apetitos sensitivos, en el hombre la inteligencia es capaz de conocer el bien como tal desgajándolo de la forma objetiva del ser al que tiende su voluntad. Esta voluntad puede ser llamada, por ello, apetito intelectual, es propia de toda naturaleza racional y se funda en ella. De acuerdo con la tradición tomista, nuestro autor dice al respecto que "*la razón de las operaciones de la voluntad está en la inteligencia*" (PhB, OEC I 444).

Pero además, en cuanto naturaleza misma que es, la voluntad tiene una determinación necesaria, algo a lo que tiende en virtud de lo que es: el bien como tal. En su análisis de la dialéctica del primer acto de libertad, Maritain cree demostrar que este bien como tal, único capaz de saciar por completo la sed infinita de la voluntad, es Dios mismo. Poco importa ahora este descubrimiento. Lo verdaderamente importante es comprender que la amplitud de este bien sin límites querido por la voluntad, otorga al hombre una libertad decisiva respecto a todo bien particular, a todo aquello que sea incapaz de colmar su inmensa capacidad de desear, libertad que los tomistas clásicos denominaron "indiferencia", pero que es absolutamente "activa y dominadora" y está esencialmente unida, como se ve, a la naturaleza de la voluntad y, más aún, a la de la inteligencia. Por eso ha podido decir el filósofo francés, parafraseando a Santo Tomás, que "*la raíz de la libertad como sujeto es la voluntad, pero como causa es la razón*" (PhB, OEC I 443)⁶.

El hecho de que la libertad -en contra de la tesis kantiana- presuponga la naturaleza y no se oponga a ella, tiene, por lo demás, decisivas implicaciones para la ética: la más importante de ellas, que "*la metafísica es una condición necesaria de la moral*" (RTL, OEC V 334) sin la cual ésta, paradójicamente, no puede constituirse como ciencia aparte. Desde esta perspectiva, la ética se apoya enteramente sobre el conocimiento especulativo: precisa de él para responder a cuestiones tan ineludibles como las de la naturaleza humana y el fin último del hombre o para descubrir las leyes que regulan la elección de los posibles medios adecuados a ese fin⁷.

(...) Precisamente esta vía de escape último es la seguida, según Maritain, por el anti-intelectualismo bergsoniano (Cfr. PhB, OEC I 417-438). Para BERGSON, plantear -como hacen los deterministas- el problema de la libertad en términos de motivaciones necesitantes es una obsesión derivada de la idea de espacio, tan absurda como la de intentar definir el acto libre en términos de imprevisibilidad o ausencia de necesidad. La libertad existe, "*es la relación del yo concreto con el acto que realiza. Relación indefinible, precisamente porque somos libres*" (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, pág. 167).

Frente a todas estas respuestas, la existencia del libre albedrío aparece ante Maritain como un hecho, "un dato inmediato de la conciencia espontánea" certificado por los juicios de la razón práctica y los principios de la vida social: "*cada uno de nosotros sabe muy bien que posee libre albedrío... aunque sepa muy mal en qué consiste*" (PPH, OEC VIII 184). En muchas ocasiones, esta oscuridad ha contribuido a complicar la cuestión y embrollar a los filósofos en interminables análisis psicológicos que los han desviado de la verdadera vía mostrativa: la del análisis metafísico.

⁵ Cfr. *Sum. theol.*, I, q. 83, a. 1.

⁶ En el Aquinate, Cfr. *Sum. theol.*, I-II, q. 17, a. 1, ad. 2.

⁷ Según Maritain, el concepto de lo "debido", por ejemplo, es un concepto anterior a la moral que podemos encontrar ya en metafísica o filosofía de la naturaleza. Nuestro autor lo define, en general, como "*un bien que debería estar allí*" (NL, OEC IX 787).

De tal modo considerado, sin embargo, no tiene por qué implicar obligación moral alguna; sólo la implica

2. Pero si la metafísica es condición necesaria de la moral, no es condición suficiente de ella; de otro modo, la ética jamás alcanzaría una verdadera independencia y se limitaría a ser una parte de la gran ciencia metafísica. Por tanto, aunque la moral precisa del orden especulativo, se constituye en una línea completamente diversa, la del orden práctico, y se define como la "*ciencia práctica del uso del libre albedrío*" (RTL, OEC V 341).

Penetramos ahora en un mundo aparte, el mundo de la libertad y de los "actos humanos". Una vez descubierto por la vía de la metafísica el fin último de nuestro ser, nos corresponde -dice Maritain- tomar partido en el dilema de escogerlo o no. Aquí comienza la moral, orden práctico donde, para juzgar de los actos singulares que debo efectuar, no bastan los datos proporcionados por la sola inteligencia, sino que se requiere el discernimiento de la virtud de prudencia.

* * *

La realidad quedará configurada para Maritain, de acuerdo con todo ello, en los tres niveles que ya reconocía Santo Tomás: el "universo de la naturaleza sensible", el "universo de las cosas espirituales" y el "universo increado de la deidad".

En el primero, la suprema medida es "*el bien común inmanente del universo y el pleno despliegue ontológico de las riquezas de la creación*"; en el segundo, un universo de naturaleza distinto al anterior y en el que se yergue inviolable el mundo de la libertad, "*la conformidad con la razón y la sabiduría eternas y la obtención de un fin supremo eterno en una relación de persona a persona*" (NL, OEC IX 810). En ambos, Dios es la cabeza, y en Él naturaleza y libertad son uno.

2. EL ACTO LIBRE

Hemos visto que el mundo de la libertad aparece, según Maritain, al penetrar en el ámbito de la naturaleza de las cosas espirituales, paradójicamente, como fundado en él y diferenciado de él a la vez.

1. La palabra libertad, sin embargo, comporta en el uso común una inmensa variedad de sentidos. Nuestro autor los ha sintetizado en dos líneas esenciales de significación: "*una concierne a la libertad como ausencia de coerción; de ese modo el pájaro es libre cuando no está en la jaula, lo cual no significa que goce de libre albedrío; la otra concierne a la libertad como ausencia de necesidad o de necesitación, que es precisamente el caso del libre albedrío*" (DBàTh, OEC VIII 71).

No creo que haga falta insistir demasiado en que todas las consideraciones hechas hasta ahora corresponden a la segunda vertiente. El problema del libre albedrío o libertad de elección

cuando "*el bien en cuestión es requerido por una ley a la cual la razón de un agente libre dirige su mirada*" (NL, OEC IX 787). Así, en la filosofía tomista, a la verdad de que todo ser creado no puede tener su fin último y beatitud sino en Dios, corresponde la obligación moral y el deber primero, que se impone sobre su libertad, de buscarlo y acogerlo a Él por encima de todos los demás bienes particulares. En tal caso, dirá Maritain, "*una tal elección de Dios como fin último es un acto conforme a lo que es*" (RTL, OEC V 336).

es el que más interesa al filósofo y sobre el que gravita el misterio del mal; también el más difícil y conflictivo. No es, con todo, el más decisivo en la vida común. Lo que más interesa al hombre en su vivir cotidiano es la libertad de acción o de espontaneidad, libertad que es denominador común a todas las formas de ser (orden universal de la naturaleza), pero que en los grados más altos (orden particular de la naturaleza espiritual) se manifiesta como "liberación e independencia personal" y toma entonces el nombre de libertad de autonomía y de exultación.

2. Respecto del libre albedrío, Maritain recoge de los escolásticos una precisión de no poca importancia: lo que es propiamente esencial a él es lo que éstos llamaron libertad de ejercicio, no la libertad de especificación.

La libertad de ejercicio, llamada también libertad de los contradictorios, consiste en el poder de obrar o no, de producir o de retener una acción, de amar o no amar. La libertad de especificación, en cambio, no sólo se refiere a la "posición del acto", sino también a su naturaleza; consiste en elegir entre cosas contrarias, amar y odiar por ejemplo, y aunque acompaña por regla general a la libertad de ejercicio, no lo hace siempre y no es en absoluto necesaria para que haya libertad: ni podemos elegir el mal -dice Maritain- "bajo la razón misma de mal", ni el no ser "bajo la razón misma de no ser" (Cfr. PhB, OEC I 454-455).

El nudo del problema del libre albedrío radica, precisamente, en desentrañar el juego de causalidades que se producen entre la inteligencia y la voluntad, entre el orden de especificación y el orden de ejercicio, en la constitución del acto libre⁸.

El intelectualismo tomista ha sido acusado, en este punto, de desconocer el verdadero papel de la voluntad. Se citan para fundamentar esta acusación afirmaciones como la que Santo Tomás hace en el a. 2, q. 24 del *De Veritate* y que Maritain mismo ha asumido: "*toda la raíz de la libertad está constituida por la razón*". En realidad, lo único que quieren expresar fórmulas como ésta es lo que ya hemos indicado en el epígrafe anterior: que ser libre es algo esencial a todo espíritu, a toda naturaleza intelectual y sólo a ellas, y que el orden especulativo es inseparable del acto libre. Tanto Maritain como Santo Tomás son conscientes de que el acto libre sólo se cumple merced a la operación de la voluntad y está condicionado e inmerso en el océano de la afectividad humana. El mundo del libre albedrío, si es inviolable, en modo alguno es un mundo separado e intocable semejante a una "divinidad noumenal".

Por lo demás, según nuestro autor, sólo un intelectualismo auténtico, dócil al ser, será capaz de reconocer lo que de misterioso hay en el acto libre: "*lo que constituye el misterio propio del libre albedrío, precisa Maritain, es que, aun teniendo esencialmente necesidad de las especificaciones inteligibles, el ejercicio de la voluntad tiene primacía sobre éstas y las mantiene bajo su indeterminación activa y dominadora, puesto que sólo él puede darles eficacia existencial*" (PPH, OEC VIII 187).

Desde este punto de vista, la libertad acabará siendo definida como "*el señorío de la voluntad sobre el juicio práctico que la determina*" (DBàTh, OEC VIII 78). Intentemos iluminar algo esta oscura definición que da razón del acto libre.

3. Partiendo de la distinción general entre orden especulativo y orden práctico, los escolásticos habían reconocido tres tipos de juicios, que nuestro filósofo también ha recogido y analizado:

⁸ En Santo Tomás, Cfr. *De malo*, q. 6.

a) Se llama JUICIO PURAMENTE ESPECULATIVO a "*aquél que no concierne en nada a la acción: por ejemplo, el todo es más grande que la parte*".

b) Se denomina JUICIO ESPECULATIVO PRÁCTICO a "*aquél que concierne a la acción, pero enunciando una verdad universal, abstracción hecha de las circunstancias concretas y de la realidad singular del acto que se debe cumplir: por ejemplo, hay que hacer el bien*".

c) Por último, el JUICIO PRÁCTICO PRÁCTICO "*es aquél que prescribe una acción determinada en tales circunstancias particulares y concretas: por ejemplo, es preciso que dé, actualmente, tal consejo a tal amigo*" (PhB, OEC I 444-445).

El primer género de juicio, puesto que en nada concierne a la acción, no escapa del puro orden especulativo y carece, según Maritain, de protagonismo alguno en nuestro problema. Tampoco el juicio especulativo-práctico es capaz de determinar a la acción a la voluntad: puede referirse a un deber general o a un deber particular, pero en uno y otro caso siempre dependientes de una verdad universal que identifica al Bien absoluto como el fin último del hombre. La voluntad sólo podrá ser determinada eficazmente por la inteligencia en la singularidad del acto de elección mismo y en función del querer particular del sujeto; sólo así, a través de un juicio práctico-práctico, que se erige en el pensamiento maritainiano en "principio determinante inmediato del querer", podrá el sujeto descubrirse en la individualidad de su propio acto de elección aquí y ahora (acto que puede contrariar incluso el deber universal a que se refiere el juicio especulativo-práctico).

El juicio práctico-práctico define, por tanto, la relación de mi acto de elección individual con mi querer. Pero con ello no se solventa totalmente la cuestión: lo que yo quiero con necesidad absoluta -dice nuestro autor- es, en último término, la felicidad, mientras que el acto sobre el que delibera la inteligencia es un acto referido a un bien particular, conveniente por tanto en un sentido, por ser un bien, pero partícipe también de la razón de no bien por no ser el Bien absoluto. Abandonada a sus propias energías y como pura facultad de conocimiento, la inteligencia se hallará aquí en un estado de indeterminación que es incapaz de vencer por sí misma y que explica también la indeterminación que afecta a la voluntad en relación a su operación cuando encara un bien particular.

¿Cómo escapar de esta indecisión? De acuerdo con Maritain, será precisamente la voluntad quien haga pasar a la inteligencia del juicio especulativo-práctico o del juicio práctico-práctico indeterminado a un juicio práctico-práctico determinado y determinante. Por eso dice nuestro autor que "*la voluntad es causa de la atracción misma que sufre*" (PhB, OEC I 449) y que, merced a la indeterminación activa y dominadora del libre albedrío, "*pliega el juicio hacia donde ella quiere*" (DBàTh, OEC VIII 81), triunfando, por un lado, de la indeterminación del objeto, y por el otro de su indeterminación potencial y pasiva propia de las naturalezas intelectuales creadas.

Maritain ha dado razón de esta codeterminación instantánea entre inteligencia y voluntad mediante un célebre axioma aristotélico, el de la causalidad recíproca entre causas pertenecientes a géneros diversos. Al mismo tiempo, ha despejado toda duda sobre la verdadera actitud del tomismo en esta cuestión: "*la inteligencia -dice- determina la voluntad en el orden de la causalidad objetiva o formal extrínseca, y la voluntad determina a la inteligencia en el*

orden de la causalidad eficiente; en otros términos, en este proceso, la especificación (por la inteligencia) depende aquí del ejercicio (de la voluntad)" (DBàTh, OEC VIII 80).

Una metáfora podría quizá contribuir a hacer más asequible su respuesta: *"imaginemos un río espiritual que no existe aún sino en el pensamiento y que habrá de surgir en la existencia real; imaginemos que todo lo perteneciente a la realización en la existencia, depende también de él; imaginemos que antes de que brote, los ángeles le presentan diversos relieves de terreno, diversas riberas posibles; no puede surgir sin ser contenido o determinado por unas u otras; pero en el preciso instante en que brota, ese río mismo, entre los diversos relieves posibles que le son presentados, hace pasar a la existencia los relieves terrestres que lo determinan, las riberas que aprisionan sus aguas vivas. He ahí una imagen del acto del libre albedrío: la voluntad es un torrente que domina las riberas que lo contienen" (DBàTh, OEC VIII 81).*

El análisis que nuestro autor ha dedicado al mismo tema en *La Philosophie bergsonienne* es mucho más complejo, técnico y sin concesión alguna a la imaginación. En la causalidad recíproca de inteligencia y voluntad, viene a decir Maritain, de una parte, la especificación formal actúa como motivo determinante (no "necesitante") del acto libre, que sin su concurso carecería de razón de ser; pero de otra, sólo se ejerce si se ha puesto en marcha "previamente" la eficiencia de la voluntad. Ésta, permanece como causa libre pues en el orden práctico la causa eficiente tiene prioridad de naturaleza sobre el resto de las causas⁹.

En la constitución del acto libre, por tanto, la voluntad mantiene su señorío sobre el juicio práctico que la determina. Como ha dicho muy bien DE FINANCE, y ya hicimos notar, *"esta primacía no hace sino expresar en el orden del actuar, la primacía de la existencia sobre la esencia... La libertad, la causalidad, el amor, son un escándalo para un pensamiento que no retiene de los seres sino lo que son. Porque son EXISTENTES, porque en lo más profundo de sí mismos se ejerce un acto por el que se ponen y afirman, son capaces de sobreabundar en acción"*¹⁰.

⁹ Maritain afirma que la voluntad está "necesariamente determinada" por el juicio práctico-práctico "in sensu composito", no "in sensu diviso": *"en el instante en que escojo levantarme, conservo (aunque determinándome a no actualizarlo) el poder de escoger permanecer sentado; el juicio que determina mi elección no suprime el poder que tengo de querer o no querer... Está claro que no se pierde un poder por el hecho de ejercerlo, antes al contrario. Supuesto el último juicio práctico, si se considera la relación de mi voluntad con el objeto de elección tomado en sí mismo, por ejemplo hacer o no tal promesa, esta relación permanece siempre esencialmente lo que es: una relación de indiferencia dominadora, con poder ad utrumlibet. Es lo que los tomistas expresan diciendo que in sensu diviso la voluntad, stante juicio practico, conserva (y más que nunca) su indiferencia dominadora.*

En el instante en el que el último juicio práctico aparece, la voluntad no puede escoger de otra manera in sensu composito, (el ACTO de escoger de otro modo es incompatible con la posición del último juicio práctico; en otros términos, si nuestro espíritu une en un enunciado condicional la posición del juicio práctico y el acto de elección, diciendo por ejemplo: <si el último juicio práctico es: es necesario prometer, la voluntad escogerá prometer>, hay necesidad en la CONSECUENCIA, es decir, la proposición <la voluntad escogerá prometer> sigue necesariamente en el espíritu a la condición presupuesta); pero in sensu diviso, el poder que tiene la voluntad de escoger de otra manera, por ejemplo, de no prometer, aunque no se actualice, permanece intacto, y es esto precisamente lo que constituye su libertad. El PODER de escoger de otro modo no es incompatible con la posición del último juicio práctico y el acto de elección, el modo de egresión del acto de elección, considerado en sí mismo, permanece necesariamente lo que es por naturaleza, a saber, libre: no hay necesidad en el CONSECUENTE (en la elección misma), es decir, que en la realidad la manera en la que el acto de elección sale del querer no cambia de naturaleza. Por la naturaleza misma de las cosas, el acto de elección no puede salir de la voluntad sino pudiendo no salir de ella" (PhB, OEC I 451-452. Nota 56).

¹⁰ "La filosofía de la libertad en Maritain", *Revista de Filosofía de México*, 1972 (5), n. 14-15, pág. 200.

* * *

Según Maritain, con esta solución el existencialismo tomista respeta la supremacía del orden de ejercicio y responde, a la vez, a las objeciones leibnicianas, sin necesidad de rechazar el principio de razón de ser ni negar al ser mismo.

3. EL DINAMISMO DE LA LIBERTAD

El don del libre albedrío es la raíz misma del mundo de la libertad. La otra vertiente de este mundo corresponde a lo que la tradición tomista denomina libertad de espontaneidad. Maritain la ha definido así: *"es el poder de obrar en virtud de su propia inclinación interna y sin sufrir coacción impuesta por un agente exterior"* (PPH, OEC VIII 189).

Se trata de una libertad analógica que admite una inmensa variedad de grados: desde la simple "espontaneidad del electrón", pasando por la espontaneidad de las naturalezas puramente vegetativas o sensitivas, hasta llegar a la "libertad de independencia" propia de las naturalezas espirituales¹¹.

En el nivel superior, también susceptible de grados diversos, la libertad de independencia aparece como el fruto maduro del libre albedrío. Merced a éste, los seres de naturaleza espiritual desarrollarán activamente y por sí mismos lo que han recibido como embrión y constituye su estructura metafísica en este sentido: su condición de personas. El libre albedrío ("libertad inicial") no tiene, por tanto, su fin en sí mismo; está ordenado a la conquista de la libertad de independencia ("libertad terminal") según las exigencias postuladas por la personalidad. En ello consiste, precisamente, el "dinamismo de la libertad".

1. Al hablar de las raíces del ateísmo contemporáneo, Maritain ha indicado que, en el subsuelo de la opción atea yace un equívoco deseo de autonomía e independencia, una lógica de la immanencia que se desarrolla también en el ámbito de la cultura a través de lo que ha llamado "dialéctica del humanismo antropocéntrico".

Esta raíz se manifiesta, según nuestro filósofo, en formas erróneas de concebir la conquista de la libertad de independencia que reposan sobre una filosofía "univocista e immanentista", incapaz de reconocer su variedad interna y grados: *"en esta manera de ver, dirá, no hay libertad o autonomía más que si no se recibe regla o medida objetiva alguna sino de sí mismo; la persona humana reclama para ella una libertad divina, ya sea tomando el hombre, en las formas de pensamiento y de cultura (propriadamente) ateas, el lugar del Dios al que niega, ya queriendo realizar en acto, en las formas panteístas, su identidad de naturaleza con el Dios que imagina"* (PPH, OEC VIII 192).

Al contrario, una "filosofía de la analogía del ser y de la trascendencia divina" reconocerá -por un lado- que la libertad de independencia tiene grados esencialmente diversos, y conexos con sus respectivos tipos de personalidad: en Dios, en quien el concepto de Persona

¹¹ Sobre los diversos grados de espontaneidad e independencia, véase el Cap. VI de DBàTh, OEC VIII 95-102. (En Santo Tomás, Cfr. *Sum. theol.*, I, q. 18, a. 3 y *Sum. cont. gent.*, I, c. 97-99 y IV, c. 14). Yo me ocuparé aquí, únicamente, del ser personal del hombre.

alcanza su máxima perfección, una libertad absoluta; en el hombre, situado por naturaleza en el escalón inferior de la personalidad, una libertad relativa. Rechazará, además, que la trascendencia de Dios imponga violencia alguna a sus criaturas y hará consistir la verdadera autonomía en "*conformarse voluntariamente a ella porque se la sabe justa y verdadera y porque se ama la verdad y la justicia*" (PPH, OEC VIII 103).

2. Pero, ¿cuáles son las aspiraciones inscritas en la personalidad humana que constituyen su ansiada libertad de independencia?

Maritain ha distinguido dos tipos: "*unas provienen de la persona humana COMO HUMANA, o como perteneciente a tal grado específico; decimos que son connaturales al hombre y específicamente humanas. Las otras provienen de la persona humana EN CUANTO PERSONA o como partícipe de esa perfección trascendental que es la personalidad y que se realiza en Dios infinitamente mejor que en nosotros; decimos entonces que son transnaturales y metafísicas*" (PPH, OEC VIII 190-191)¹².

En el conjunto, disperso y no siempre asequible, de la exposición maritainiana, esta doble aspiración se corresponde con una doble aplicación del dinamismo de la libertad. Las aspiraciones incondicionales y connaturales, que tienden a una libertad relativa y compatible con la condición actual del hombre, sufren la pesada carga de la servidumbre y necesidades materiales del propio ser humano; a superar esta amenaza se aplica la conquista de la libertad en el orden social y político. Las aspiraciones condicionales y transnaturales que tienden a la libertad pura y sobrehumana, a la deificación del hombre, son inalcanzables en la condición de criatura creada y completamente ineficaces en este estado; a superar esta segunda derrota se dirigen los esfuerzos de conquista de la libertad en el orden de la vida espiritual.

Analizaremos ahora estas dos formas diversas de dinamismo. También ellas tienen una doble imagen: una falsa, producto de filosofías univocistas e inmanentistas; otra verdadera, producto de la filosofía de la analogía del ser y la trascendencia divina.

A. En *Principes d'une politique humaniste*, nuestro autor ha identificado como principio de la "falsa emancipación política" a la concepción "antropocéntrica" que de la autonomía humana se forjaron Rousseau y Kant. La divinización del individuo deparó como inmediatas consecuencias el ateísmo práctico de la sociedad y la desaparición teórica y práctica de nociones como bien común y autoridad.

Frente a esta concepción, una perspectiva "teocéntrica" de la autonomía de la persona es la única capaz, según Maritain, de constituir la "verdadera ciudad de los derechos humanos": un solo Dios, y respeto al bien común y la autoridad.

El análisis de *Du Régime temporel et de la liberté* es algo más concreto, y en él distingue nuestro autor tres posibles filosofías de la libertad en el orden social. La primera, individualista y liberal burguesa, centra la vida social sobre la libertad en el sentido de libre albedrío. La

¹² Hay que hacer notar que no es propiamente la naturaleza humana, en su línea metafísica, la que tiende a una perfección superior; encerrada en una especie y en un género, tiende de por sí, únicamente a la perfección que a éstos conviene, de otro modo dejaría de existir (En Santo Tomás, cfr. *Sum. theol.*, I, q. 63, a. 3). Lo que aspira a un orden superior es un elemento trascendental en nosotros -la inteligencia, el amor, la personalidad, la libertad-, perfecciones trascendentales que, lejos de desaparecer al alcanzar un grado más elevado, existen de forma más perfecta. "*No soy yo quien aspira al <esse divinum>*, dice Maritain...*es el ser en mí*" (DBàTh, OEC VIII 108). Por eso, en su estado actual, son aspiraciones ineficaces y condicionales, cuya única posibilidad de ser satisfechas depende del orden sobrenatural.

sociedad se transforma en un inmenso conglomerado de fines en sí en el que la realización de unos supone la disolución de los otros. Desaparece la primacía social de la justicia y el bien común, y la verdadera libertad de autonomía acaba convirtiéndose, en manos de algún instrumento de contrapeso como la Voluntad General, en pura ficción jurídica. Una segunda filosofía de la libertad, imperialista y dictatorial, centra de forma adecuada la vida social sobre una libertad terminal, pero la concibe como una acción transitiva y atribuye su realización a la comunidad política o al Estado. Lo que desaparece ahora es la libertad misma de la persona. Estas dos primeras formas corresponden a una imagen falsa del dinamismo de la libertad y, aunque tienen orígenes diversos, desembocan ambas en una transgresión de la dignidad personal. De hecho, por una especie de "dialéctica interna inevitable", la divinización del individuo acaba por fructificar en divinización del Estado. En todo caso, son incapaces de responder al fin de la libertad creada en el orden social, *"un bien terrestre común y una obra terrestre común, cuyos valores más altos consisten en la ayuda prestada a la persona humana para que se libre de las servidumbres de la naturaleza material y conquiste su autonomía respecto a ésta"* (DBàTh, OEC VIII 86).

En contraposición con ellas, la filosofía de la libertad que Maritain propone es una filosofía, no individualista sino COMUNITARIA, no dictatorial sino PERSONALISTA: *"según esta filosofía, la sociedad civil está esencialmente ordenada (...) a un bien común temporal que es la recta vida terrestre de la multitud, y que no es sólo material sino moral; y este bien común mismo, está indirecta e intrínsecamente subordinado al bien intemporal de la persona y a la conquista de su libertad de autonomía"* (RTL, OEC V 359).

Comprendemos ahora por qué esta libertad de independencia en el orden social es sólo una *"penúltima libertad terminal"* (RTL, OEC V 362) y el bien común temporal un "fin intermediario o infravalente": la sociedad debe contribuir también a preparar la definitiva "libertad terminal", libertad de autonomía y de exultación en el orden de la vida espiritual, y a satisfacer con ello las aspiraciones transnaturales de la persona.

B. Respecto a la conquista de estas aspiraciones, también hay una falsa y una verdadera imagen. La primera pretende alcanzar la deificación del hombre por sus propias fuerzas y simple desarrollo de las potencias humanas. Maritain ha reconocido como principales fuentes históricas de esta falsa deificación a aquella concepción inmanentista de la conciencia que, como en Lutero, crea la moralidad desde la libertad interior y con independencia de la ley, y a la concepción idealista de la ciencia que aspira a construir la verdad desde el espíritu mismo y con independencia del ser (Cfr. PPH, OEC VIII 200). Pero no deja de citar también otras actitudes que, o bien confunden la libertad de autonomía con el libre albedrío adulterando la moral, como en el caso de Kant, o bien malinterpretan el concepto de autonomía, como la "libertad de conocimiento y de intelectualidad pura" de Spinoza o la "libertad de potencia y de creación" de Nietzsche (Cfr. RTL, OEC V 349-351). Unas y otras contribuirán a que esta imagen de la deificación del hombre desemboque, a través de formas diversas, en ateísmo.

Por su parte, la imagen maritainiana del dinamismo de la libertad en el orden espiritual no es otra que la solución tomista. Hay una verdadera deificación del hombre: *"el hombre está llamado a convertirse en Dios, pero por una participación de gracia en la naturaleza de un Dios trascendente, personal y libre"* (RTL, OEC V 351), por una apertura *"al don que el Absoluto hace de Sí mismo y al descenso de la divina plenitud a la criatura inteligente"* (PPH, OEC VIII 203).

EL TOMISMO COMO FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD

El concepto de autonomía humana adquiere aquí un sentido misterioso: cuanto mayor y más consciente sea la dependencia de la criatura respecto a su Creador, y su adhesión a Él, mayor será su participación de la Vida y Libertad divinas. El conflicto entre la ley y la libertad ha sido resuelto, tanto en Maritain como en el Aquinate, en sentido paulino: *"el Señor es Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor está la libertad"* ¹³.

Esta adhesión, que conduce a la libertad absoluta de los hijos de Dios, comprende por lo demás dos aspectos: en relación a la inteligencia es "sabiduría y libre posesión intelectual", sólo podrá ser plenamente alcanzada en el estado de beatitud y Maritain la denomina "libertad de exultación"; en relación a la voluntad, es "plenitud de amor" y a ella corresponde propiamente el nombre de "libertad de autonomía". Este último es el camino más accesible al hombre en su estado actual y lleva, en sus cotas más altas, a la vida de unión con Dios: también aquí, como en el caso de la ruptura con el mal, el santo es el ejemplo genuino de hombre libre llamado a alcanzar la perfecta espontaneidad de una naturaleza espiritual, que se vislumbra aquí abajo pero que sólo tiene total cumplimiento en la vida eterna.

JUAN J. ÁLVAREZ ÁLVAREZ

¹³ II Cor 3, 17. (En Maritain, Cfr. PSP, OEC VII 593-615 y QC, OEC VI 775-788. En Santo Tomás, Cfr. *Sum. cont. gent.*, IV, c. 22 y *Sum. theol.*, I-II, q. 93, a. 6).